OS WAIMIRI-ATROARI E A INVENÇÃO SOCIAL DA ETNICIDADE PELO INDIGENISMO EMPRESARIAL

STEPHEN G. BAINES
Universidade de Brasília

Neste trabalho, examino a invenção social da etnicidade com relação ao território em populações indígenas, procurando mostrar como o conceito de "invenção social" pode englobar situações muito diversas, desde uma situação paradigmática para a política indigenista governamental — uma "frente de atração" da FUNAI na Amazônia — até situações de recomposição étnica no Nordeste brasileiro. Após examinar este processo na história do contato interétnico entre os Waimiri-Atroari e os agentes de contato da sociedade nacional, tentando mostrar como os grupos étnicos "Waimiri" e "Atroari" são uma invenção social do indigenismo, estreitamente relacionada à sua "territorialização dentro do marco institucional estabelecido pelo Estado-Nacional" (Oliveira 1994: 133), concluo o trabalho, levantando algumas questões relacionadas aos limites do conceito de "invenção social" em situações de extrema desigualdade.

Abordo a atuação da administração indigenista governamental junto à população indígena Waimiri-Atroari — a *Frente de Atração Waimiri-Atroari* (FAWA) da FUNAI (1970-1987) e o *Programa Waimiri-Atroari (FUNAI/ELETRONORTE)* (PWAIFE) que o sucedeu a partir de 1987 — no que se trata da questão da construção da etnicidade. Nas minhas pesquisas de campo (1982-85) realizadas nesta área indígena presenciei um processo inverso, em muitos aspectos, daquele do surgimento de novas identidades indígenas que está acontecendo no nordeste brasileiro. No caso do campesinato indígena no nordeste, a invenção social da etnicidade está ocorrendo através de movimentos populares em relação à reivindicação territorial, base para uma recomposição e/ou elaboração étnica (Oliveira 1993: v-viii).

Anuário Antropológico/94
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995

No caso dos Waimiri-Atroari, o indigenismo oficial do Estado, sob pressão de duas grandes empresas que atuam no seu território (a Paranapanema e a ELETRONORTE), com interesses diversos, visava à "integração acelerada" desses índios ao Estado-nação brasileiro para que não apresentassem entrave ao desenvolvimento econômico. Num processo violento de indigenismo empresarial (Baines 1991a, 1993a) que incorpora a dinâmica das pressões empresariais sobre os próprios índios, a administração, através de uma "teoria oficial", visava à redefinição dos Waimiri-Atroari como "índios civilizados", obedientes cumpridores de ordens, recrutados como porta-vozes indígenas da própria administração. Esta invenção social da etnicidade, dirigida, na época da FAWA, através da imposição de um regime disciplinador de trabalho, seguindo os mesmos horários de trabalho dos funcionários da FUNAI, fazia parte de um plano maior, articulado a nível do Governo Federal, para redefinir o território indígena com o intuito de facilitar a implantação de grandes projetos de desenvolvimento — a Mina de Pitinga (Paranapanema) e a Usina Hidrelétrica de Balbina (ELETRONORTE).

O próprio termo "populações tradicionais"[1] reflete a tentativa por parte do Estado-nação de reconhecer o fato, ressaltado por Oliveira, de que "os povos indígenas do nordeste não se enquadram na representação genérica do índio como primitivo, nem podem ser pensados segundo os esquemas convencionais do indigenismo brasileiro" (Oliveira 1993: vii). Acrescenta Oliveira, "Foi a situação de atração e pacificação, onde o Estado precisava lidar com grupos indígenas isolados, que mantinham sobre seu controle ou disputavam com as frentes de expansão partes significativas do território nacional" (: vii), que moldou os paradigmas da política indigenista governamental.

Em contraste, no nordeste,

> os habituais sinais diacríticos que podem ser utilizados para demarcar os limites de uma cultura [...] não podem ser aplicados com um mínimo de sucesso [...] o índio não pode facilmente ser distinguido em termos de traços culturais daquela população rural descendente de índios, negros, escravos ou fugitivos, e brancos de condição social inferior [Oliveira 1993: vi].

---

1. Categoria utilizada na Constituição Federal de 1988, que permitiria abranger igualmente os povos indígenas e as comunidades negras descendentes de antigos quilombos que habitam o meio rural brasileiro.

Levando em consideração o fato de que não há uma distância cultural com a população regional "que possa vir a justificar a criação de um regime tutelar que pretenda isolar os índios e gerenciar o seu patrimônio" (Oliveira 1993: viii), Oliveira ressalta que este "campesinato indígena (Oliveira 1979) [...] reivindica [...] a garantia de acesso à terra, fonte de sua mobilização política e base para uma recomposição e/ou elaboração étnica" (1993: viii).

Este processo, como frisa Oliveira (: viii), "resulta de um jogo de pressões e alianças no campo de ação indigenista, povoado também por outras bandeiras, instituições e ideologias além da FUNAI" (CIMI e outras ONG's). A partir de Hobsbawm (1984) e Bourdieu (1984), Oliveira afirma que

> É sob o signo da invenção de cultura que devem ser pensados os povos indígenas do nordeste, com um resoluto movimento de afastar o viés etnológico de buscar no presente culturas autênticas (ou ainda fontes culturais específicas da etnicidade). Não importa quanto os símbolos e valores venham efetivamente de fora, o que conta é que são vividos e pensados como se estivessem impressos a ferro e fogo nos corpos e sentimentos dos indivíduos [...] [Oliveira 1993: viii].

Passando do nordeste brasileiro para a FAWA, no norte da Amazônia, o indigenismo oficial do Estado visava à transformação dos Waimiri-Atroari em agricultores sedentários, no sentido de prepará-los para uma redefinição do uso do seu território, a partir de programas assistenciais pensados dentro de uma lógica de indenizações (Baines 1994b).

Referindo-se a este processo de modificação dirigida de uma população indígena, Oliveira afirma: "No cotidiano descrito de uma frente de atração os fatos aparecem não como denúncias, mas por não ser possível descrever as situações de conduta real omitindo os fatores de dominação e violência" (1989: 30). A política indigenista nesta área, que impunha a sedentarização dos Waimiri-Atroari em conjuntos de aldeamentos e Postos Indígenas da FUNAI e a sua submissão a um regime de trabalho agrícola dirigido (Baines 1991a, Capítulo VII), foi permeada por uma preocupação de abrandar, verbalmente, o seu caráter coercivo e apresentar as mudanças drásticas impostas como se fossem realizadas dentro das tradições Waimiri-Atroari, através de uma retórica de "respeito à tradição" (Baines 1991a: 26, 137-8, 173-175). Para tentar justificar a dominação dos Waimiri-Atroari pelos funcionários da FUNAI, os indigenistas da FAWA necessitavam inventar

novas tradições, chamadas por Ranger, ao estudar o colonialismo na África, de "neotradições de subordinação" (1984: 236-237). Ranger mostra que, para justificar o domínio branco e as práticas de colaboração dos chefes africanos, "os governantes coloniais sentiram [...] necessidade de uma ideologia comum do Império que englobasse brancos e negros" (1984: 237). O processo de invenção de tradições na FAWA incorporava todas as contradições de um indigenismo que visava "integrar" os Waimiri-Atroari à sociedade nacional e, ao mesmo tempo, "preservar as suas tradições" (Baines 1991a: 301).

Além de impor "a obediência, destruindo toda a capacidade para autodeterminação, previsão e preparação para o futuro" (Baines 1991a: 178), os projetos da FAWA remodelavam, de maneira violenta, a sociedade indígena, censurando os costumes Waimiri-Atroari e substituindo-os por comportamentos e "tradições" ensinados conforme os padrões dos servidores da FUNAI (: 178-182) de como deveria ser o "índio". Um coordenador da FAWA exigia nomes "tradicionais", não somente para os Waimiri-Atroari (: 29, 239), mas também para os aldeamentos e outros locais dentro do território indígena (: 34 nota 11, 69-70). Frente às mudanças drásticas na sociedade Waimiri-Atroari que ele mesmo estava dirigindo, a preocupação deste coordenador de manter uma aparência cosmética de "tradicional" levou-o a impor a construção de "malocas pequenas", arquitetadas por ele mesmo, em alguns aldeamentos, para dar uma aparência "mais indígena" à sua obra colonizadora (: 216-218). O mesmo coordenador mandou os Waimiri-Atroari construir "malocas grandes" em outros aldeamentos da FAWA, numa tentativa de resgatar as "tradições indígenas", contudo agora como práticas impostas e formalizadas (Hobsbawm 1984: 10). Essa preocupação com o neotradicional chegou ao ponto de alguns indigenistas "ensinarem" os Waimiri-Atroari a ser "índios" conforme a imagem que faziam os primeiros do "índio" (Baines 1991a: 236-238, 1993a: 232-237).

A exigência por parte de um coordenador da FAWA de que os Waimiri-Atroari fornecessem "nomes tradicionais", no intuito de "conservar as tradições autênticas", mostra bem esse processo de criação de neotradições. Considerando que os Waimiri-Atroari nunca proferem seus nomes próprios, responderam à exigência do coordenador inventando apelidos na sua própria língua para satisfazê-la. O nome de um aldeamento fundado a mando de um coordenador, *Tobypyna* ("o lugar onde há pedras"), foi transformado pelos

indigenistas da FUNAI em "Tapypynã", com nasalização, para soar "mais indígena".

No nordeste o processo de invenção social, entre populações cujos costumes "a todo momento entrecruzam-se com as manifestações culturais típicas da população rural" (Oliveira 1993: vi), está ocorrendo na forma da apropriação ou importação de manifestações culturais visualizadas como indígenas, onde não existiam antes, "[...] (como o Toré, Praiá, Ouricuri, Torem, festas religiosas, etc.) que servem como bandeiras étnicas e garantem a estes povos a condição indígena" (Oliveira 1993: vii), para reivindicar os seus direitos às suas terras frente ao Estado-nação brasileiro. No Nordeste, a apropriação de símbolos visualizados genericamente como indígenas está ocorrendo como estratégia dessas populações para se diferenciarem, como "índios", da sociedade regional. Neste caso, "para os próprios atores sociais, a valorização da tradição e sua autenticidade constituem pontos importantes para uma reafirmação política" (Oliveira 1993: vii).

Na FAWA, ao contrário, as manifestações culturais visualizadas como indígenas, também genericamente, pelos indigenistas da FUNAI, estavam sendo impostas para reduzir a alteridade de uma população indígena e redefinir seus membros como "índios" a partir de uma retórica indigenista com intuito de domesticar a diferença e legitimar a dominação. Na FAWA, uma retórica pan-indígena engendrada no movimento indígena a nível nacional, e veiculada por um grande contingente de funcionários índios de outras etnias, mascarava a situação extrema de sujeição-dominação em que se encontravam os Waimiri-Atroari (Baines 1994a: 5-9).

Oliveira menciona o conceito de "comunidade imaginada" (Anderson 1989 [1983]), ao se referir ao surgimento de "um sentimento de unidade e destino comum como povo e nacionalidade" (1993: vii). Ressalta o equívoco de reduzir o fenômeno étnico a sua dimensão territorial no nordeste brasileiro. Para descrever a tentativa de um participante Maori, numa conferência internacional sobre "povos indígenas" realizada em Fiji em 1986, de "'imaginar' (no sentido usado por Anderson) uma nova 'comunidade' que não compartilhava nem um território nem uma língua comum, mas uma situação comum", Beckett (1992) também usa o conceito de "comunidade imaginada". Beckett faz uma distinção entre as "populações indígenas" e os "grupos étnicos", por serem as primeiras, na maioria dos casos, populações minoritárias de origem indígena com territórios de ocupação que antedatam a colonização, inseridas em Estados-nações para os quais apresentam um

problema ideológico. Apesar de focalizar, no trabalho mencionado, a relação entre aboriginalidade e o Estado-nação, Beckett aponta o surgimento, a nível transnacional, sobretudo no âmbito das ONG's, de uma identidade pan-indígena de "povos indígenas" concebidos em oposição à sociedade metropolitana. Um artefato do encontro colonial construído para eventos políticos, incorporando um discurso de oposição ao colonialismo, no sentido de minorias indígenas em colônias de ocupação européia que não têm nenhuma pretensão de se tornarem Estados-nações.

Entretanto, o discurso pan-indígena de "povos indígenas" concebidos em oposição à sociedade metropolitana, apesar de não se caracterizar como um "nacionalismo", compartilha algumas semelhanças com alguns tipos de retórica nacionalista ao surgir no contexto do Estado-nação e em oposição a ele. Como aponta Kapferer (1989, 1990: 293), ideologias nacionalistas revelam diferenças radicais no seu embasamento ontológico e não podem ser consideradas simplesmente como variações culturais de um nacionalismo europeu prototípico. Walker (1989, *apud* Beckett 1992) aponta o surgimento de um discurso pan-indígena que divide o mundo em duas culturas: a dos povos indígenas e a da sociedade metropolitana, a primeira compartilhando algumas das características da "sociedade primitiva" dos antropólogos, sendo caracterizada também por sua proximidade espiritual à natureza, definida em oposição à cultura colonialista, materialista e destrutiva da sociedade metropolitana.

Chatterjee (1986, 1989), ao examinar o pensamento nacionalista na Índia, argumenta que a premissa de uma diferença cultural essencial entre o Oriente e o Ocidente marca o estágio formativo do pensamento nacionalista, que fundamenta também as contradições inerentes do mesmo, pois o discurso nacionalista da elite indiana perpetua as pressuposições da dominação colonial no ato de desafiá-las. A dominação colonial em si baseia-se na associação orientalista, por um lado, do Ocidente à "modernidade" e ao "progresso" e, por outro lado, do Oriente à "tradição" e ao "atraso". Segundo Chatterjee, o pensamento nacionalista na Índia visa combinar a superioridade espiritual do Oriente com a cultura materialista do Ocidente. Foster (1991: 240) aponta as contradições semelhantes observadas no discurso de identidade nacional-cultural em alguns novos Estados ilhéus do Pacífico, sobretudo as ideologias de *kastom* que "incorporam aspectos de um discurso contra-hegemônico permeado por categorias e premissas do discurso hegemônico. Tais ideologias apelam para uma tradição pré-colonial

[...] que ressalta os elementos que invertem e negam aqueles considerados como típicos da cultura dominante. Essas representações, muitas vezes promovidas por elites locais familiarizadas com as idealizações ocidentais do primitivo", tomam as qualidades de "sabedoria mística, proximidade à Terra, reverência ecológica, e harmonia social" na definição de uma cultura pan-indígena que, neste caso, abrange muitos Estados-nações do Pacífico Meridional.

Assim, o discurso pan-indígena no Brasil não é "nacionalista", considerando que os povos indígenas no Brasil "[...] não têm qualquer perspectiva de se transformarem em estados, nem de promover um 'nacionalismo indígena'" (Ramos 1993: 12). A noção de povos indígenas abrange muitas populações minoritárias dentro do Estado-nação. Como ressalta Ramos, ao distinguir o Estado-nação do campo do movimento pan-indígena no Brasil, este movimento seria "um tipo de *bricolage* político, uma fabricação estratégica de ação limitada a ganhos e perdas no campo das relações interétnicas" (1993: 9). Ramos descreve a atuação das entidades pró-índio numa "tendência para a criação de um campo imaginado de destinos comuns" (: 9) no movimento pan-indígena:

> especialmente através da promoção de encontros nacionais de representantes indígenas, da circulação de filmes e vídeos por aldeias e sociedades indígenas distantes entre si, e da crescente tendência para a formação de entidades indígenas no campo dos direitos humanos. Tanto a Igreja quanto as ONG's leigas têm sido agentes fundamentais na criação desse campo imaginado. Mas, nem por ser imaginado esse campo da política do contato é uma nação em potencial, pois congrega uma tal diversidade de línguas, costumes e tradições, que não passa de uma colcha de retalhos costurada para convenientemente defender os índios do oponente comum que é a sociedade envolvente [Ramos 1993: 9].

Após ter observada essa importante distinção feita por Ramos, entre o movimento pan-indígena e o Estado-nação, pode-se ressaltar que, ao contrário do processo que atualmente se desenvolve no nordeste brasileiro, em que populações estão se organizando no sentido de se auto-afirmarem como "índios" e "tradicionais" perante o Estado-nação, na FAWA, a política indigenista do Estado visava "acelerar" a "integração" dos Waimiri-Atroari à

"comunidade imaginada" do Estado-nação brasileiro[2]. E isso acontecia através de um indigenismo orientado por pressões empresariais com o intuito de impor identidades de "índios", "índios civilizados", "índios brasileiros", etc. aos Waimiri-Atroari e transformá-los, conforme o imaginário de indigenistas e funcionários índios aculturados de outras etnias, em "índios" cujos líderes agiriam, em primeiro lugar, como porta-vozes dos interesses das empresas invasoras (Baines 1993a, 1994a, 1994c). Há, neste caso, uma imposição de símbolos e valores de fora, ou a invenção social imposta pela administração indigenista oficial e dirigida por ela, que impõe também uma retórica de auto-determinação indígena.

Ressalto que a FAWA e o PWAIFE, que a sucedeu, representam um caso extremo da intervenção do Estado numa área indígena, pelo fato que a maior parte do território atual dos Waimiri-Atroari[3] é cobiçada pela Paranapanema, onde a empresa alega existir vastas reservas de cassiterita e de outros minérios. Além disso, uma imensa área do território dos Waimiri-Atroari, abrangendo os vales dos rios Uatumã e Abonari e seus afluentes acima da barragem da UHE Balbina, toda de ocupação deles até a década de 1970, foi inundada pelo reservatório[4]. Estas intervenções por grandes empresas na política indigenista conduziram a uma atuação que pode ser caracterizada como "indigenismo empresarial" (Baines 1993a), em que a política indigenista constantemente se subordina aos interesses das empresas que exercem poderes econômicos que sobrepujam os da FUNAI. Apesar da atua-

---

2. Segundo Anderson, "a nação: é uma comunidade política imaginada — e imaginada como sendo inerentemente limitada e soberana. É *imaginada* porque os membros até das menores nações nunca chegam a se conhecer mutuamente [...] mas em suas mentes está a imagem de sua comunhão. [...] A nação é imaginada como *limitada* porque até a maior delas [...] tem limites bem definidos, ainda que elásticos, para além dos quais estão outras nações. [...] é imaginada como *comunidade* porque [...] a nação é sempre concebida como um profundo companheirismo horizontal" (Anderson 1989: 15-16).

3. Cabe mencionar que empresas mineradoras do Grupo Paranapanema, após terem invadido e ocupado uma parte da Reserva Indígena Waimiri-Atroari nas cabeceiras do rio Uatumã, recorreram a manipulações cartográficas, trocando o nome do curso superior deste rio para Pitinga para "legalizar" o desmembramento de aproximadamente 526.800 hectares. O desmembramento da área de interesse imediato da Paranapanema foi efetivado através do Decreto Presidencial n° 86.630, de 23.11.81, onde atualmente há uma das maiores minas de cassiterita do mundo (Baines 1991b, 1994c; Hanan 1991: 304).

4. A área de inundação é de cerca de 2.928,5 km² conforme o Mapa da Influência Antrópica da Hidrelétrica de Balbina, CSR, Ibama, Brasília, 1992.

ção indigenista nessa área compartilhar muitas características com a de outras áreas da Amazônia, como observa Melatti, "[...] todos os problemas enfrentados pelos indígenas nessa situação pareciam ter suas cores mais acentuadas [...]" (1991: 9).

A partir da construção da estrada BR-174 (1970-1977) e a instalação da FAWA, os índios sofreram uma drástica depopulação, sobretudo em conseqüência das epidemias, sendo reduzidos de cerca de 600 a 1.000 em 1973 ao ponto mais baixo de 332 em 1983 (Baines 1991a: 76-78), seguido por uma rápida recuperação populacional entre os sobreviventes. As mudanças abruptas e violentas impostas durante a sua "pacificação" pela FAWA submeteram os Waimiri-Atroari a um estilo de vida totalmente alheio à sua vida anterior, seguindo o regime de trabalho e modelo social dos funcionários da FUNAI. Com a população drasticamente reduzida por epidemias que desestruturaram a rede de aldeias, os sobreviventes, de aldeias diversas, foram agrupados e submetidos a campos de ressocialização forçada (os aldeamentos da FAWA), onde sua única opção era a de internalizar as regras do jogo do indigenismo oficial norteado por um modelo de desenvolvimento econômico regional, adotando o modelo de "índio civilizado" da FUNAI.

Foi, assim, bastante difícil de obter informações, durante a minha pesquisa, sobre a vida dos Waimiri-Atroari antes de serem incorporados ao sistema de aldeamentos da FAWA, tão fortemente estava sendo censurado seu passado, não apenas pelos funcionários da FUNAI, mas também pelos próprios índios que foram recrutados para o cargo de capitão[5].

Nesse novo indigenismo orientado por pressões empresariais, está havendo um grande investimento em publicidade para criar uma imagem de um modelo exemplar de indigenismo, divulgado através de campanhas intensivas de marketing (Silva 1993), no intuito de convencer a opinião

5. O cargo de "capitão" foi institucionalizado pela FUNAI durante o período de "pacificação". Na época em que iniciei minha pesquisa de campo, em 1982, este cargo já era institucionalizado na FAWA. Os "capitães" eram, sobretudo, jovens recrutados pelos servidores a fim de servir como transmissores de ordens da equipe da FUNAI para os demais Waimiri-Atroari em troca de privilégios, como acesso desigual a bens manufaturados, controle sobre a distribuição de alimentos nos aldeamentos e dos bens obtidos em troca da produção comercial dos aldeamentos, e prestígio concedido pelos funcionários, que os colocavam como subdominadores entre a equipe da FUNAI e os outros Waimiri-Atroari. Os funcionários tratavam os capitães como superiores aos outros Waimiri-Atroari, instigando-os a assumir esta postura.

pública de que pode haver uma convivência de grandes empresas e populações indígenas com benefícios para as últimas (Baines 1994a). Desde o período da frente de atração da FUNAI, a Paranapanema vem tentando cooptar lideranças indígenas (Baines 1985), e após a instalação do PWAIFE, a empresa mineradora continua exercendo uma forte influência sobre os Waimiri-Atroari através de indenizações pela estrada privada que construiu atravessando 38 km do seu território. Antes da construção desta estrada, cerca de 40% da reserva indígena foi desmembrada por Decreto Presidencial em 1981 para favorecer a mineradora (Baines 1991a: 97-98, 1991b, 1991c).

A ELETRONORTE criou, em 1987, um Departamento de Meio Ambiente (Baines 1994b: 12), passando a assumir, através de um acordo com a FUNAI, a administração indigenista no território Waimiri-Atroari[6], e instalando o *Programa Waimiri-Atroari*[7]. Deslanchou, também, uma campanha intensiva de marketing, que inclui um filme de propaganda de nove minutos, em português, inglês, e italiano, projetado em vôos internacionais da VARIG, que apresenta o PWAIFE como se fosse *a salvação* dos Waimiri-Atroari, omitindo cuidadosamente estatísticas demográficas fundamentadas em pesquisas antropológicas para o período de 1983-1987 (que revelam que a rápida recuperação populacional dos índios começou antes da instalação do PWAIFE). O filme termina com uma declaração de que a sobrevivência da memória dos Waimiri-Atroari é uma obrigação que a ELETRONORTE assumiu. A ELETRONORTE publicou folhetos de propaganda sobre o PWAIFE, patrocinou a publicação de matérias jornalísticas na imprensa local e nacional, além de comercializar cartões postais e camisetas com desenhos Waimiri-Atroari. O PWAIFE também organizou um seminário em Manaus em 1990, e uma exposição Waimiri-Atroari no Shopping de Manaus, em 1993.

Num filme documentário divulgado a nível nacional na televisão, em abril de 1994[8], mais uma vez as estatísticas demográficas baseadas em

---

6. A ELETRONORTE também, através de acordo assinado com a FUNAI, assumiu a administração indigenista do território dos Parakanã, atingido pela Usina Hidrelétrica de Tucuruí.
7. Viveiros de Castro & Andrade afirmam que estas "medidas paliativas e tardias, de caráter cosmético, tomadas quando todas as decisões referentes à obra já foram efetuadas", são usadas para criar "uma falsa idéia de 'participação'" (1988: 16).
8. *Energia Elétrica no Brasil — Obras Amazônicas*, de Romain Lesage.

pesquisas antropológicas realizadas antes de 1987 foram omitidas. Esta manipulação de estatísticas demográficas é usada no filme como o argumento principal para legitimar o PWAIFE, apresentando-o como um grande sucesso na história da política indigenista. O supervisor afirma que o PWAIFE "conseguiu colocar em prática o que todos os indigenistas sonhavam" e, no fim do filme, declara-se pomposamente que o PWAIFE "parece ter revertido o quadro terminal de um povo indígena". O texto do filme, depois de apresentar algumas críticas à UHE Balbina, ressalta que, a partir de 1987, a criação de um Departamento de Meio Ambiente na ELETRONORTE marca uma mudança básica na política da empresa. Os deslocamentos compulsórios dos Waimiri-Atroari dos aldeamentos de Tobypyna e Taquari, atingidos pela inundação, e a sua relocação em Samaúma e Munawa, respectivamente, são apresentados neste filme documentário *como se* os locais novos tivessem sido "escolhidos pelos próprios índios". Silva (1993: 48; 54-55; 161-163) revela como a "teoria oficial" sobre os Waimiri-Atroari, que orientou o planejamento e a efetivação desses deslocamentos compulsórios por funcionários da administração indigenista, resultou numa situação de extrema tensão entre os Waimiri-Atroari no caso do deslocamento de Tobypyna para Samaúma[9]. De fato, o que representa esta mudança na política da empresa é uma tendência recente entre empresas estatais e privadas de tentar criar uma máscara "de preocupação ambiental" e "ecológica"[10]

9. Silva menciona (1993: 161) que ele não teve oportunidade de observar o deslocamento de Taquari para Munawa.

10. Vide, por exemplo, o trabalho do então funcionário da Paranapanema, Hanan (1991), apresentado por Otávio Lacombe no Seminário Internacional "A Desordem Ecológica na Amazônia", Belém, 31 de outubro de 1990, e também no "Simpósio sobre Política Mineral", Câmara dos Deputados, Comissão de Minas e Energia, Brasília, D.F., 19-20/06/90. Neste trabalho, Hanan cita a Mina de Pitinga, localizada na área desmembrada, em 1981, da Reserva Indígena Waimiri-Atroari, como exemplo da "preservação do meio ambiente", argumentando que o Grupo Paranapanema assumiu este compromisso, "aplicado [...] com destaque, nas atividades de mineração na Amazônia" (1991: 303). Hanan acrescenta que "No complexo Pitinga tem-se como filosofia básica a harmonização da atividade minerária com a proteção ambiental e com o desenvolvimento regional" (1991: 304). A violenta destruição ambiental na área ocupada pela Mina de Pitinga e a contínua poluição do rio Alalaú com detritos desta mina (Baines 1991b; 1991c; 1993a: 238; *Isto É*, 20 de maio de 1987, p.41), seriamente prejudicando a pesca e a saúde dos índios neste principal rio que atravessa o território dos Waimiri-Atroari e do qual dependem para sua subsistência, revelam que o alegado "compromisso" da Paranapanema com a preservação do meio ambiente não passa de uma retórica "verde" para mascarar a destruição ambiental.

para os projetos de desenvolvimento de grande escala na região amazônica (vide Albert 1991).

Este filme documentário ressalta também o papel de indenizações na *salvação* dos Waimiri-Atroari, ao permitir o financiamento de projetos assistenciais. Levando em consideração que em outras áreas os projetos de desenvolvimento de grande escala, como hidrelétricas e de mineração, têm trazido enormes prejuízos para as populações indígenas, o papel das indenizações em mitigar estes prejuízos é altamente questionável.

Um artigo de propaganda, "A Brazilian Tribe Escapes Extinction", escrito por Cherie Hart, foi publicado numa edição especial da revista do PNUD (Hart 1991). Como no filme documentário acima mencionado, após declarações que admitem que a UHE Balbina "atualmente é considerada uma atrocidade ambiental"[11], o artigo argumenta que, "Numa mudança dramática na sua política, a ELETRONORTE [...] criou um Departamento de Meio Ambiente em 1987", e, como conseqüência disso, "Para os Waimiri-Atroari as mudanças nas atitudes dos brasileiros significam a salvação da extinção".

Um indigenismo empresarial que tem o poder da mídia para criar e veicular imagens dos Waimiri-Atroari, construídas conforme os interesses da empresa, a nível nacional e internacional, age no sentido de legitimar a "teoria oficial" a respeito dessa população indígena. Com a participação da ELETRONORTE no indigenismo oficial do Estado, alguns capitães Waimiri-Atroari são informados sobre a política da empresa[12]. Cabe ressaltar que, apesar do seu supervisor apresentar o PWAIFE como "indigenismo alternativo", a incorporação dos capitães Waimiri-Atroari na sua administração não constitui "o surgimento de uma 'comunidade de comunicação e de argumentação', criada no processo de 'planejamento, execução e avaliação', destaca-

11. A construção da UHE Balbina tem sido muito criticada como um grande projeto inviável em termos da baixa produção de energia elétrica comparada aos imensos investimentos e à vasta área inundada com prejuízos ecológicos e humanos irreversíveis. A obra atendeu, em primeiro lugar, os interesses das grandes empresas construtoras, ao gerar lucros.

12. Em 17-09-1993, quando dois Waimiri-Atroari estavam em Brasília, um dos capitães principais comentou para mim que o supervisor do PWAIFE o informara que o Cel. Zanoni, atualmente da direção da ELETRONORTE (notório no início da década de 1980 por seus "critérios de indianidade", quando trabalhava na FUNAI, onde também trabalhava na mesma época o supervisor do *PWAIFE)*, estava no Japão, acompanhando o presidente da ELETRONORTE, para pleitear verbas para a empresa junto ao governo japonês.

do por Stavenhagen (1985)" (Cardoso de Oliveira 1994: 24-25), no seu conceito de etnodesenvolvimento, nem assegura a possibilidade da efetivação das relações interétnicas em termos simétricos (: 24-25). Ao contrário, as imagens construídas dos Waimiri-Atroari através da mídia escamoteiam as relações sociais desmedidamente assimétricas estabelecidas por uma administração indigenista que exclui os índios dos processos decisórios de planejamento, execução e avaliação, mas os incorpora na sua política publicitária (Baines 1994a: 27-35). O PWAIFE recorre a campanhas de calúnia para proibir a continuação de pesquisas antropológicas na área (Baines 1994c). Minha pesquisa foi vista pelo supervisor como potencial empecilho para o monopólio do PWAIFE na construção de uma imagem oficial dos Waimiri-Atroari. Entretanto, diante das técnicas empresariais de marketing, e o poder exercido por grandes empresas sobre os índios, o antropólogo fica impossibilitado de difundir uma contra-imagem.

A sociedade Waimiri-Atroari e sua concepção de território antes da Frente de Atração

Conforme depoimentos de alguns Waimiri-Atroari, antes do contato intensivo com a sociedade nacional, a aldeia e a rede de parentes mais próximos de *ego* constituíam os principais pontos de referência. A vida dos Waimiri-Atroari incluía as práticas de subsistência: a caça, a pesca, a horticultura e a coleta. Os habitantes de cada aldeia utilizavam áreas de floresta conforme as suas necessidades, mudando o local da aldeia no caso do falecimento de um líder, do esgotamento da caça nas proximidades, do esgotamento de áreas de solo apropriado para a agricultura, da obstrução das roças por ervas daninhas, ou qualquer combinação destes fatores. Grandes áreas de floresta ocupadas esporadicamente através de longos períodos de tempo permitiam a recuperação de animais de caça. A vida ritual abrangia rituais intercomunitários entre aldeias vizinhas, rituais a nível de aldeia e rituais privados. Os rituais xamânicos mediavam as relações com o mundo espiritual.

Como outros grupos indígenas da região güianense (Rivière 1984), os Waimiri-Atroari consideravam suas aldeias como se fossem unidades quase autônomas econômica e politicamente, baseadas numa dicotomia básica entre "dentro" e "fora" — por um lado, *'aska* ("os verdadeiros parentes"),

por outro lado, *baxi'ra*, *'amba mydy'tany* ("povo de outra aldeia"). A expressão *a'jaska*[13] abrange co-residência e laços de parentesco cognático, que são muitas vezes, mas não sempre, superpostos[14]. A expressão *abaxi'ra*[15], *'amba mydy'tany*, que abrange todas as pessoas consideradas *a'jaska ka'by* ("meu parente, diz o outro"), é usada com referência a indivíduos de outros grupos locais Waimiri-Atroari, com exceção daqueles considerados parentes cognáticos próximos do falante. Co-residentes que passam a morar em outras aldeias deixam de ser *a'jaska*, a não ser que sejam considerados parentes cognáticos próximos. A terminologia de parentesco Waimiri-Atroari (vide Silva 1993) classifica as pessoas da mesma geração de *ego* com quem não se reconhece laços genealógicos nas mesmas categorias usadas para classificar os primos cruzados bilaterais. Contudo, reconhecem-se distinções entre graus de proximidade e distância, tanto genealogicamente quanto geograficamente, o que pode ser representado concentricamente como graus variados de parentesco e não-parentesco. A concepção ideal da aldeia, da perspectiva indígena, é de um grupo de parentes cognáticos bilaterais, sendo a forma preferencial de casamento aquela entre primos cruzados bilaterais.

A dicotomia *'aska/baxi'ra* reflete-se na marcada preferência que os Waimiri-Atroari expressam pela endogamia de aldeia e, quando esta não é possível por razões demográficas, na endogamia de grupo de aldeias próximas. Pessoas de outras aldeias eram tratadas com muita desconfiança, sobretudo as de aldeias distantes, sendo o alvo mais comum de acusações de feitiçaria. Os Waimiri-Atroari insistiam nas dificuldades de um indivíduo ser aceito por membros de aldeias distantes e de realizar casamentos com pessoas de longe. O capitão Dalmo[16] relatava, freqüentemente, que Amélio, seu parente cognático próximo (*'babaky*, irmão do pai) e antigamente co-residente, que, após um atrito entre membros da sua aldeia, fugira

---

13. *'Aska* com prefixo possessivo para a 1ª pessoa.
14. Os Waimiri-Atroari não fazem uma distinção rígida entre laços de parentesco cognáticos e laços de co-residência para definir a inclusão na categoria *a'jaska*, como observa Rivière também no caso dos Tiriyó (1969: 65).
15. *Baxi'ra* com prefixo possessivo para a 1ª pessoa.
16. Neste trabalho, uso pseudônimos para os Waimiri-Atroari, funcionários braçais e chefes de postos indígenas, para conservação de seu anonimato.

do vale do rio Alalaú para o vale do rio Camanaú, era maltratado pelos Waimiri-Atroari de lá[17].

O surgimento de animosidades numa aldeia Waimiri-Atroari era resolvido por cisão, o que continuava acontecendo nos aldeamentos da FAWA, apesar da intermediação dos funcionários da FUNAI. Neste aspecto, a aldeia Waimiri-Atroari era parecida com a aldeia Tiriyó descrita por Rivière: hostil a "divisões dentro de si" (1970: 253), concebida como uma unidade fechada e autônoma (1984: 72), opondo socialmente o "dentro" ao "fora" através do idioma da feitiçaria (1970: 254) e associando, assim, doença e morte às visitas de forasteiros (1969: 30).

Os "Waimiri" e os "Atroari"

Durante a história do contato interétnico e o processo de "territorialização" (Oliveira 1994: 133), desde as primeiras tentativas de sedentarizar esta população indígena, a política indigenista contribuiu para a invenção social dos "Waimiri" e dos "Atroari", nomes que eles mesmos afirmam ser da sociedade nacional.

No fim do século passado os índios atualmente conhecidos como Waimiri-Atroari, habitavam a região que abrange as bacias dos rios Alalaú, Uatumã, Camanaú e Jauaperi. Nos primeiros anos do contato interétnico, o uso das palavras "Waimiri" e "Atroari", assumidas por eles durante a história do contato, foi um meio de expressarem rixas internas à sua sociedade para os servidores do órgão tutelar. As rixas teriam aumentado em conseqüência do contato interétnico, que trouxe epidemias e um aumento de acusações de feitiçaria. Pode-se dizer que eles se tornaram "Waimiri" e "Atroari" na medida em que os agentes de contato da sociedade nacional

17. Silva (1993: 107-108) comenta que os habitantes do rio Camanaú designaram uma mulher recém-viúva como esposa de um homem local, interrompendo o plano de Amélio de se casar com ela, o que reforça a versão de Dalmo. Depois deste incidente, Amélio (pessoa n° 168 na numeração adotada por Silva) entrou num estado de desespero, vindo a falecer pouco depois, "porque ele estava fraco e deixou de comer", contaram os habitantes do aldeamento para Silva.

assim os designavam, e na medida em que eles se apropriavam destes nomes para identificar sua facção em relação às demais.

Fried aponta que "nomes facilmente se tornam o meio político para dividir e conquistar, e depois disso, ao fornecerem marcas e sinais de distância social, podem servir para manter um sistema de exploração" (1975: 36). No caso dos Waimiri-Atroari, os funcionários da FAWA seguiram a divisão antiga feita pela população regional, reinterpretando-a e criando uma versão oficial de dois grupos para corresponder a ela. Os Waimiri-Atroari apropriaram-se desta divisão, usando-a conforme seus interesses na FAWA. Aqueles designados "Atroari" pelos servidores aproveitavam da atitude destes, de privilegiá-los, reforçando o desdém que mostravam para com aqueles que designaram "Waimiri".

Martius (1867: 569) refere-se aos nomes Aturais e Waeyamara, Wuaiamares ou Uaiumares, possivelmente outros grupos indígenas. Barbosa Rodrigues denomina a população indígena, com a qual entrou em contato no baixo rio Jauaperi na segunda metade do século dezenove, de "Crichanás", embora a identifique com os Uamerys, Uaimeris e Waimirys, nome que alega derivar do nome do rio Jauaperi (1885: 9, 46, 59, 67, 135). Sua modificação do nome, que já havia adquirido uma conotação pejorativa entre os regionais após muitos anos de guerra interétnica, foi uma tentativa de reconstruir a imagem destes índios para a sociedade nacional. Após ter estabelecido um aldeamento em Tauacuera e sedentarizado muitos índios neste local (Baines 1991a: 329-336), Barbosa Rodrigues afirma: "Os terríveis Jauaperys, os traiçoeiros Uaimirys já não existem. Desapparecendo, deram logar aos Crichanás que se chegam ao civilisado com a taça da hospitalidade, [...] Não são mais aquelles que [...]" (enumera os estereótipos altamente pejorativos que a população regional guardava a respeito deles). Tornam-se, nas palavras do botânico: "homens de brio e de coração [...] e alegres festejam a presença do branco de quem recebem a benção!" (1885: 59).

Ao dizer que os "Uaimirys" deram lugar aos "Crichanás", Barbosa Rodrigues escreveu em sentido figurado. Redefiniu-os verbalmente, declarando-os serem aquilo em que os queria transformar, numa afirmação de poder, estratégia adotada também por coordenadores da FAWA (Baines 1991a, cap. VII, 5.i). Como muitos representantes do poder colonial, ele lamentava a violência perpetrada contra a população indígena, remodelando-

a com algumas das características que Pratt (1986: 46) alega que os detentores de poder freqüentemente encontram naqueles que subjugaram.

Após outras invasões das terras indígenas por regionais e outras tentativas de sedentarizar os índios do rio Jauaperi, em 1924, o Inspetor Regional do S.P.I.[18] refere-se aos "Atroahys", localizados no alto rio Alalaú, e aos "Uaimirys", do rio Jauaperi, como "duas tribos" que no passado se guerreavam. Ofícios referentes ao Posto Indígena Jauaperi no ano de 1926 mencionam duas "tribos". Num destes documentos[19] relata-se que os "Atroahys", quando "atacam os civilizados, costumam estender a sua ação aos Uaimirys, pensando que eles auxiliam os civilizados na invasão de suas terras". Em outro documento, de 1927[20], conta-se a respeito dos indígenas de Tunuahu: "Dizem eles que foram atacados pelos Atroahys que lhes deixaram sem coisa nenhuma [...]". É possível que alguns grupos locais tivessem atacado outros para obter bens manufaturados, ou que tivessem dito isso como estratégia para ganharem mais bens dos funcionários do S.P.I.

No mesmo ano, o Inspetor Regional[21] apresenta os "Atroahy" como "rancorosos [... e] tradicionais inimigos" dos "Uaimirys"; os "'Uaimirys' estabelecidos à margem direita do rio Jauapery [...] 'Atroahys' moradores à margem esquerda". Contudo, o Encarregado do Posto Indígena Jauapery, em 1928, constata que "existe diversos grupos porém a tribo é só uma, linguagem é só uma, os costumes são os mesmos". O Inspetor, em outro relatório[22], refere-se aos "Uaitimirís ou Atroaís" como um só povo. O sertanista Gilberto Pinto Figueiredo Costa, em seus relatórios, os divide, usando os dois nomes. As informações quanto à localização dos dois alegados grupos são contraditórias, o que sugere que as duas identidades apresen-

18. Relatório do Inspetor do S.P.I. no Amazonas e Acre, Bento M. Pereira Lemos, referente ao ano de 1924, Manaus, 07-03-1925.

19. Ofício nº.1049, remetido ao Encarregado do Posto Indígena do rio Jauaperi pelo auxiliar, respondente pelo expediente, Manaus, 23-08-1926.

20. Ofício nº 83, recebido de Sebastião Gomes de Lima, Encarregado do Posto Mahaua, no Jauaperí, de 02-09-27, dirigido a Bento M. Pereira de Lemos, Inspetor do S.P.I. no Amazonas.

21. Relatório referente ao ano de 1927, apresentado pelo Inspetor da I.R. 1ª do S.P.I., Bento M. Pereira de Lemos, Manaus, 03-01-1928.

22. Relatório do Inspetor, Bento M. Pereira de Lemos, da 1ª I.R. do S.P.I., referente ao exercício de 1930-31.

tadas fossem apropriadas conforme o contexto, para distinguir entre facções opostas.

Ao enfatizarem pontos de diferença, os agentes sociais da sociedade nacional reforçaram a divisão em dois grupos. Uma antropóloga da FUNAI fez uma distinção entre tipos de flechas distintos dos "Waimiri" e dos "Atroari", afirmando que os primeiros usam terçados para fazer a ponta da flecha enquanto os segundos utilizam-se de mola de caminhão, substanciando a oposição de identidades (Baines 1991a: 213). Nesta época todos eles utilizavam o que conseguiam de metal para confeccionarem pontas de flechas.

Um coordenador[23] refere-se a um levantamento aéreo executado em 1977, distinguindo entre "oito aldeias no Nordeste da Reserva pertencentes aos Atroaris e dezesseis no Sudeste, pertencentes aos Waimiris". O mesmo coordenador[24] toma o rio Alalaú "como linha geográfica divisória dos dois sub-grupos", revelando que os definiu conforme a divisão geográfica da região pela sociedade nacional entre o Amazonas e Roraima. Sua divisão arbitrária, que tomou o caráter de uma versão "oficial", recorda a divisão feita pelo Inspetor do S.P.I. no citado relatório de 1927.

Após a sua sedentarização em conjuntos de Postos Indígenas e aldeamentos no final da década de 1970 e início da década de 1980, algumas diferenças de comportamento entre aqueles Waimiri-Atroari que habitavam o norte da região, decorrentes de contatos prolongados com os Waiwai (Baines 1991a: 157-8), e os que habitavam o sul talvez contribuíssem para confirmar as expectativas dos servidores de encontrar dois grupos étnicos. Estas diferenças coincidiam, aproximadamente, com a divisão feita pelo coordenador.

Os funcionários inventaram uma tipologia de estereótipos baseada na sua leitura das conseqüências da sua própria atuação indigenista junto aos Waimiri-Atroari, segundo a qual os "Waimiri" enterravam os defuntos quando líderes e os queimavam quando meninos jovens, enquanto os "Atroari" só enterravam. Os "Atroari" tomavam banho de sabão no estilo

---

23. FUNAI — Mem. de 19-02-79, do Coordenador Giuseppe Cravero.
24. Relatório sobre a Situação Atual do NATA (Núcleo de Apoio Waimiri-Atroari), de 20-03-81, do Coordenador Giuseppe Cravero, dirigido ao Delegado da 1ª Delegacia Regional da FUNAI.

dos brancos e não roubavam, enquanto os "Waimiri" roubavam. Os "Atroari" eram puros, honestos e fiéis, enquanto os "Waimiri" prostituíam suas mulheres. Os "Atroari" aprendiam com facilidade e trabalhavam mais, enquanto os "Waimiri" tinham dificuldade de aprender, não imitavam os brancos como os "Atroari", e não trabalhavam tanto (Baines 1991a: 29).

Um coordenador substituto insistiu para mim que são dois grupos, afirmando que a divisão era deles, e que antigamente eram "inimigos ferozes". Quando mencionei que o capitão principal, Dalmo, que mora no Posto Indígena Terraplenagem, ao norte do rio Alalaú, me contara que tinha parentes genealogicamente próximos nos Postos Indígenas dos vales dos rios Camanaú e Abonari, ele retorquiu: "Sim, mas isso é uma coisa recente. Eram inimigos ferozes". Acrescentou que ele notara que havia diferenças físicas entre o capitão principal e seu grupo e os "Waimiri": "Dalmo e seu grupo têm traços físicos mais finos que os Waimiri". Substanciava as idéias expressas pelos servidores, de que os "Waimiri" são "mais grossos" que os "Atroari", e reforçava a posição de Dalmo na FAWA como o capitão principal sobre todos os aldeamentos. O coordenador não podia admitir a possibilidade de que havia atritos entre aldeias e aglomerações de aldeias, sem visualizá-los como sendo entre duas "tribos" distintas. Expressava a sua fidelidade à versão oficial, e a defendia a todo custo, vendo os Waimiri-Atroari através dela.

Os servidores defendiam a divisão em "Waimiri" e "Atroari" de forma dogmática, procurando diferenças e criando-as para confirmar o que esperavam encontrar. Desta maneira iam construindo dois grupos distintos. Os Waimiri-Atroari acomodavam-se à exigência dos servidores a respeito de ser ou "Waimiri" ou "Atroari", encaixando os sobreviventes de diversas aldeias dentro da dicotomia inventada para eles.

A falta de correspondência entre as versões dos funcionários e as dos Waimiri-Atroari tornou-se evidente. Para dar alguns exemplos, o servidor Clóvis declarou, quando esteve lotado no Posto Indígena Abonari: "Eu gosto mais do pessoal de Abonari. Estes Atroari (segundo a versão oficializada pelo coordenador) sempre eram mais valentes [...]". O capitão Dario esclareceu-me esta declaração de Clóvis como conseqüência do fato de que o servidor conseguia acesso sexual a mulheres Waimiri-Atroari no Posto Abonari. A tradução de "Atroari" para *kui'ne* (quem mata), pelo capitão principal Dalmo, coincidia com a versão dos servidores, de que os "Atroari" eram "mais bravos" do que os "Waimiri", reinterpretada por

alguns servidores em linguagem indigenista e adotada pelos Waimiri-Atroari.

Em outra ocasião, após uma desavença entre os habitantes do aldeamento Tobypyna, designados "Waimiri" pelos servidores, o jovem Idálio exclamou, referindo-se aos seus co-residentes: "Atroari muito bravo!". Aparentemente, usara a palavra "Atroari" na sua acepção indigenista, traduzida pelo capitão Dalmo como *kui'ne* (quem mata, quem é bravo).

Em 1982, um servidor, no Posto Indígena Terraplenagem, afirmou que Dalmo dissera que ali não queria nenhum "Waimiri". Poucos dias depois, seu irmão Dario mandou Oswaldo enviar o velho Cipriano de uma aldeia no médio rio Alalaú para o Posto Taquari. Os capitães estavam cumprindo as ordens do coordenador da FAWA, de enviarem para os postos os índios que lá se encontravam. Dario disse que Haroldo, casado com uma das filhas de Cipriano, poderia vir morar no aldeamento de Terraplenagem, pois, conforme me esclareceu, Cipriano era "Waimiri", enquanto Haroldo, "Atroari". Ambos haviam morado em Terraplenagem antes, e, mais de três anos depois, Cipriano veio a falecer no aldeamento Xeri, entre os "Atroari".

O chefe do Posto Terraplenagem, Petrônio, disse-me que Dalmo dizia que "Waimiri não presta". Dalmo expressava desdém ao se referir aos habitantes dos vales dos rios Camanaú e Abonari, dizendo: "Aqueles são Waimiri!" Contudo, em diversas ocasiões ele designou como "Atroari" muitos dos habitantes de aldeamentos localizados nestes rios, ao mesmo tempo que os chamava coletivamente "Waimiri".

Freqüentemente ouvi alguns Waimiri-Atroari "culpar" o "outro grupo" conforme a definição e a divisão dos funcionários, em cada ocasião em que estes os incriminavam por ataques contra os Postos no passado. As palavras de um ex-chefe do Posto Camanaú revelam que foram intimidados a recorrer a esta estratégia havia muito tempo: "Eu subi o (rio) Alalaú com Daniel, Lyra (dois homens Waimiri-Atroari do vale do rio Camanaú) e Gilberto (o Sertanista Gilberto Pinto Figueiredo Costa — este incidente ocorreu na década de 1970). Gilberto perguntou a Daniel (após o ataque contra o Posto Alalaú II): 'Que história é isso, rapaz?' Daniel disse 'Atroari! Atroari!'" para salientar que eram pessoas de outra aldeia.

Certa vez, o capitão Dario disse-me que as palavras "Waimiri" e "Atroari" são "*ka?amin'ja 'jira*" (língua de civilizados). Algumas semanas depois, Dalmo referiu-se aos habitantes dos aldeamentos de Abonari, Ta-

quari e Camanaú, pelo termo "*abaxi'ra*" (meu povo de outras aldeias), acrescentando: "Nós fala *abaxi'ra* só. *Ka?amin'ja* (civilizado) fala Waimiri-Atroari". Em outra ocasião, Dalmo disse: "A FUNAI botou isso, Waimiri-Atroari. Nós chamava *ki?in'ja* (gente). *Baxi'ra* é quem vai fazer festa. Agora (os habitantes do aldeamento) Xeri é *baxi'ra*. Agora vai fazer festa (de outro aldeamento)".

O capitão Dario (designado "Atroari" pelos funcionários da FAWA) explicou-me que os habitantes da aglomeração de aldeias onde ele morava adotaram "Waimiri" para designar quem morava em aldeias distantes. Como ressaltei acima, antes do estabelecimento de contato contínuo com a sociedade nacional, a aldeia de residência e a aglomeração de aldeias mais próximas eram as unidades com que se identificavam, não existindo nenhuma identidade étnica que unificava a população além da palavra para designar "gente", *ki?in'ja*, em oposição a "os outros", *ka?amin'ja*. Os atuais "Waimiri-Atroari", apesar de manter muitos dos seus costumes, sofreram uma longa história de transformações drásticas (Baines 1991a: 326-338). Como os índios em Mashpee, os atuais Waimiri-Atroari "fizeram e refizeram a si próprios através de alianças, negociações e lutas específicas [...]. As instituições conexas de cultura e tribo são invenções históricas tendenciosas e em mudança. Não designam realidades estáveis que existiam de forma indígena 'antes' do choque colonial [...]" (Clifford 1988: 338-339). Este processo foi acelerado ainda mais desde sua sedentarização em aldeamentos e redefinição pelos funcionários da FAWA. No início da década de 1980, no seu trato com estes, os Waimiri-Atroari sempre usavam os dois termos "Waimiri" e "Atroari", e chegavam a defender veementemente esta divisão, sobretudo aqueles que foram privilegiados como "Atroari". O adolescente Romeu me explicou que o funcionário Jarbas havia lhe ensinado a escrever "Atroari". Através da palavra escrita, a esta identidade, criada pela sociedade nacional, estava sendo atribuído um novo valor, tornando-se parte do mundo novo "ensinado" aos Waimiri-Atroari.

Os servidores da FAWA também demonstravam incoerência quanto às identidades "Waimiri" e "Atroari". Num radiograma[25], declara-se que haviam chegado ao Posto Terraplenagem "doze indígenas Atroari liderados

---

25. Radiograma NR.398/NATA, de 13-04-81, dirigido à 1ª Delegacia Regional da FUNAI, Manaus.

por Vicente". Outros servidores diziam que Vicente era "Waimiri", pois ele residia, anteriormente, nas aldeias do vale do rio Abonari. Quando Vicente morava nos Postos Indígenas de Abonari e Taquari, foi denominado "Waimiri" pelos servidores. Depois de mudar para o Posto Terraplenagem e posteriormente para Xeri, os mesmos funcionários passaram a denominá-lo "Atroari". No aldeamento Xeri, o capitão Dario referia-se à baixa estatura de Vicente, em tom zombeteiro, como faziam alguns servidores, dizendo-me que era "Waimiri". Os servidores, não podendo conceber uma população indígena senão constituída de tribos, assim as fabricavam para realizar suas próprias expectativas (Fried 1975: 102).

Mesmo em 1987, a distinção chegou a ser defendida pelo supervisor do Programa Waimiri-Atroari, que apresentou a Silva argumentos "[...] baseados em critérios raciais como diferenças de estatura, compleição física e tonalidade da pele [...] como evidências cabais de tal distinção" (1993: 48). Como acrescenta Silva, "Esta hipótese não mereceria maiores atenções aqui se não tivesse adquirido [...] o estatuto de uma 'teoria oficial'". Silva revela que "a escolha de um novo local, no vale do Curiuaú, para a instalação de um dos grupos atingidos pelo lago da UHE Balbina, foi inteiramente fundamentada em tal distinção. Como se tratava de um grupo residencial 'Waimiri', deveria ser transferido para a vizinhança de outros grupos também classificados 'Waimiri'" (: 48).

O processo lembra a colonização da Índia descrita por Cohn, em que "[...] cada vez mais europeus vieram a definir a chamada singularidade da civilização indiana" (1984: 192). Como o aparelho colonial na Índia, o aparelho indigenista no território Waimiri-Atroari "trouxe a padronização e imposição autoritária" (: 192) não apenas aos funcionários, mas até aos próprios Waimiri-Atroari, do que os primeiros consideravam ser "indígena" e "tradicional". Isso levou os capitães Waimiri-Atroari, incorporados nas neotradições de subordinação pela administração indigenista, e inseridos na sua hierarquia burocrática numa situação de "dominação vivida"[26], a reinterpretar a história da "pacificação" (Baines 1993b, 1994a) e "[...] a aprender sobre sua própria cultura por intermédio de idéias e conhecimento"

26. Williams (1986: 110) usa este conceito para descrever situações em que as relações de dominação e subordinação são internalizadas, tomando a forma de uma consciência prática que permeia todos os aspectos da vida.

(Cohn 1984: 192) da sociedade colonizadora. Na Índia colonial, de maneira parecida à atuação dos indigenistas da FAWA, "os governantes britânicos definiam cada vez mais o que era indiano num sentido oficial e 'objetivo'. Os indianos tinham que parecer indianos [...]" (: 192).

Como observa Ranger na África colonial: "As tradições inventadas européias ofereceram aos africanos uma série de pontos definidos de entrada no mundo colonial, embora na maioria dos casos tenha sido uma entrada na situação subordinada em relação a um superior" (1984: 235). Na FAWA, os capitães Waimiri-Atroari foram recrutados pela administração indigenista, sendo incorporados como porta-vozes indígenas, subordinados aos funcionários da FUNAI. Como na situação colonial africana, "Incrustadas nas neotradições da autoridade e subordinação, estavam exigências bastante nítidas para a observação dos horários e da disciplina do trabalho — o horário organizado, até fanaticamente determinado [...]" (Ranger 1984: 236). Os servidores da FAWA implantaram o cargo de capitão, escolhendo, entre os primeiros homens jovens Waimiri-Atroari que visitavam os Postos Indígenas, aqueles que se mostraram mais propensos a permanecer e seguir o estilo de vida imposto. Recrutavam estes jovens e os investiam de poder e prestígio político no sistema da FAWA.

Nas aldeias, os líderes idosos tinham uma autoridade que raramente se estendia além do grupo local. Não encontrando um modelo de poder centralizado e abrangente na sociedade Waimiri-Atroari, os funcionários da FAWA atribuíram poderes a Dalmo e a seu irmão Dario para estabelecê-los como capitães com autoridade sobre todos os aldeamentos. No início, os Waimiri-Atroari sobreviventes de aldeias distantes da de Dalmo e Dario não os aceitavam, mas, à medida em que a administração ia aumentando seu controle sobre eles, consolidaram-se os cargos do capitão principal e do seu irmão. Os capitães demonstravam uma preocupação constante com a hora e o cumprimento do horário de serviço. Modelando o seu comportamento naquele dos funcionários índios, ostentavam relógios e rádio-gravadores e seguiam rigorosamente o estilo de vida prescrito por estes.

Com a demarcação e homologação de uma área indígena para os Waimiri-Atroari pelo PWAIFE em 1988, os capitães e jovens Waimiri-Atroari vêm sendo recrutados pela administração indigenista para participar da fiscalização de um território indígena redefinido para eles pela própria administração. Assim a administração indigenista inventou uma nova tradi-

ção para os Waimiri-Atroari: a fiscalização do seu território — tradição subordinada à redefinição formalizada do seu território pela administração.

Como ressaltam Moreton-Robinson & Runciman (1990: 87), referindo-se ao Parque Nacional de Kakadu, no norte da Austrália, o estabelecimento de uma grande infraestrutura indigenista destinada a promover autogerenciamento indígena levou a uma situação em que os indígenas são "incorporados em regulamentos e normas burocráticas que determinam quais as decisões tomadas e a maneira em que são tomadas". A própria política indigenista de "auto-gerenciamento" torna-se uma nova forma de dominação, ao obrigar os indígenas a fazer decisões e ao mesmo tempo dirigir as decisões feitas (1990: 75).

O paradoxo da "invenção social"

Após ter usado o conceito de "invenção da tradição" ou "invenção da cultura", levanto algumas questões a respeito dos seus limites. Se, por um lado, este conceito serve bem para explicar diversas situações de colonialismo (Cohn 1984, Ranger 1984), em situações de extrema dominação e controle de uma população indígena, por outro, dá lugar a um paradoxo, ressaltado pelas contradições do contato interétnico entre populações indígenas e sociedades nacionais. Isso se torna evidente no caso dos Waimiri-Atroari, onde a administração indigenista toma as características, usando o conceito de Ervin Goffman, de uma "instituição total" (Baines 1991a), como também no caso da missão religiosa de Doomadgee no norte da Austrália, pesquisada por David Trigger (1992).

É ponto pacífico que os antropólogos sustentam o ideal do pleno direito das populações indígenas a decidirem sobre seus próprios destinos. Contudo, uma população indígena pode estar encapsulada por uma administração indigenista desmedidamente mais poderosa, envolvendo os interesses de grandes empresas, que age sobre os índios no sentido de dirigir a construção, não só de identidades (Baines 1991a: 191-210), mas também de um discurso de autodeterminação indígena que defende os interesses empresariais (1994c). É nesta situação que o pesquisador enfrenta o paradoxo. Se, por um lado, ele questiona o que os índios afirmam ser seu direito de autodeterminação, corre o risco de ser acusado pelos dirigentes da administração

e pelos índios nela incorporados de se opor ao direito dos índios de decidir sobre seus próprios destinos. Se, por outro, permanece calado, será visto como conivente com a política indigenista da administração e descomprometido com o destino dos índios. Isso pode chegar ao extremo, como foi o meu caso, em que minha única opção era de tentar me defender de uma campanha de calúnias usadas pela administração do PWAIFE junto aos índios contra minha presença na área como pesquisador. Alguns dirigentes da administração apresentaram-me para um grupo de capitães e jovens Waimiri-Atroari como pessoa relacionada a "entidades prejudiciais ao desenvolvimento da comunidade Waimiri-Atroari", e assim proibiram a continuação da minha pesquisa em nome de uma "auto-determinação" indígena.

Enquanto eu realizava pesquisas junto com os Waimiri-Atroari, nunca tive espaço de sequer opinar sobre a política indigenista governamental, defendida tanto pelos capitães e jovens Waimiri-Atroari submetidos a uma doutrinação ideológica intensiva, quanto pela grande maioria dos funcionários da FAWA. No clima de intrigas da FAWA, minha própria presença era vista com desconfiança pelos funcionários e pelos capitães Waimiri-Atroari, ao ser apresentado, desde o início, pelos funcionários, como um estranho ao quadro burocrático do órgão tutelar, e por não ratificar a teoria oficial à qual aderiam os próprios capitães Waimiri-Atroari. Os capitães e jovens Waimiri-Atroari ora apresentavam uma retórica de lealdade incondicional à administração indigenista e aos interesses de empresas na área, ora uma retórica indigenista de oposição a esses interesses.

O paradoxo se manifesta também na descrição etnográfica, quando o pesquisador procura desmistificar as tradições inventadas por administrações indigenistas. Como aponta Friedman, "A 'invenção da tradição' é uma faca de dois gumes que critica as pressuposições de continuidade cultural e, ao mesmo tempo, repreende implicitamente quem se identificaria com tais invenções culturais" (1992: 842). Ao assumir a autoridade etnográfica, o pesquisador questiona a legitimidade da voz do outro. Como acrescenta Friedman,

> A estratégia modernista fundamenta-se numa divisão entre o real e o representado. Implica que declarações a respeito da realidade podem ser avaliadas segundo sua veracidade, seu grau de correspondência com eventos reais. A noção de tradição, cultura, ou história inventada [...] não passa da aplicação deste modelo às nossas próprias representações; isto é, a desmistificação da nossa própria história. [...] a

> demonstração da natureza construída de representações, e assim a afirmação da sua falsidade e sua natureza mistificadora [...] [1992: 849].

A abordagem modernista sobre a identidade social e cultural, na qual Friedman inclui Hobsbawm & Ranger (1984 [1983]) e, numa linha diferente, Anderson (1989 [1983]), "atribui veracidade, e assim autoridade, a si mesma, o sujeito cientificamente cognoscente. Daí, divide o mundo de representação em verdade objetiva versus modelos ideológicos ou folk do mundo" (Friedman 1992: 849). Desta maneira, o mundo objetivo apresentado no trabalho acadêmico através da autoridade etnográfica apresenta-se como uma imagem transparente, as outras imagens sendo falsas. Em situações em que as populações com as quais se realiza pesquisa atribuem identidades a si próprias e exigem sua autodeterminação, como acrescenta Friedman (: 850), os conflitos surgem sobre a autoridade de definir, desmistificar e desmascarar as construções que os outros produzem a respeito de si mesmos.

Uma abordagem que parte da autoridade do etnógrafo facilmente entra em choque com as múltiplas interpretações indígenas que caracterizam uma situação de contato interétnico. Um caso que ilustra bem esta questão é a situação de uma missão religiosa no norte da Austrália, onde David Trigger (1992) demonstra o apoio expresso por alguns aborígines à administração missionária que agia sobre uma população aborígine como uma "instituição total". Trigger discute detalhadamente a relação entre a implementação, a nível local, da legislação indigenista governamental pela equipe dirigente branca, sobretudo pelo gerente da missão, e a consciência política indígena. Numa reunião pública, convocada na missão de Doomadgee em 1978, para discutir as opiniões dos residentes a respeito da possibilidade da abolição ou continuação do Aborigines Act (do estado de Queensland) de 1971, o autor revela um apoio arraigado, entre aquela minoria de aborígines que tinha voz, à tutela governamental paternalista oferecida pela equipe dirigente missionária (1992: 142). Esse Ato, que recebeu críticas por infringir diversos convênios internacionais sobre direitos humanos (1992: 128), sujeitou o gerente da missão, na sua implementação, ao Ministro de Assuntos Aborígines e à autoridade do Diretor do Department of Aboriginal and Islanders Advancement.

Trigger admite que a consciência política dos aborígines a respeito desse Ato "não pode ser apresentada de maneira fácil, considerando as

múltiplas opiniões expressas" (1992: 142) entre os residentes do aldeamento e conforme as circunstâncias. O autor afirma ainda que algumas declarações feitas nessa reunião de 1978 "revelam muita confusão (entre os aborígines) a respeito da natureza dessa legislação, da sua implementação atual e das conseqüências decorrentes de quaisquer modificações [...]" (1992: 147). Esta questão abordada por Trigger levanta toda a problemática de compreensão e interpretação na antropologia, ao declarar que

> [...] a relação entre a legislação vigente fora da missão e a sua administração e a vida do aldeamento, além da questão de possíveis opções alternativas, não foi compreendida de maneira clara por aqueles (aborígines) que falaram na reunião [1992: 147].

O reconhecimento pelo autor de que os aborígines não compreenderam essas questões da mesma maneira que ele as compreendeu, como pesquisador, nem da mesma maneira que a equipe de missionários as compreendeu, levanta a questão do problema do antropólogo fazer declarações a respeito das maneiras de compreensão dos outros em situações de extrema desigualdade. Alguns dos aborígines envolvidos, sobretudo os conselheiros e policiais, possivelmente não concordariam com a afirmação do antropólogo de que eles, os próprios aborígines, não tivessem compreendido de maneira clara. Talvez eles tivessem visto na declaração do antropólogo uma afronta à sua compreensão, por mais que esta parecesse, da perspectiva do antropólogo, incompleta e comprometida com os interesses da administração branca, ou mesmo uma afronta à hierarquia de poder da administração na qual estavam inseridos.

Esse problema chama atenção para as dificuldades enfrentadas pelo antropólogo ao realizar pesquisa de campo com populações indígenas que vivem sob um regime tutelar, e que "passaram por experiências pessoais de ter que tratar de assuntos burocráticos da maneira que estes lhes são apresentados pelo gerente branco" (1992: 223), assim coagidos pela instituição colonial em que estão encapsulados "a aceitar a interpretação do gerente a respeito das exigências oficiais sem ter acesso aos meios para verificá-la de maneira independente do processo burocrático sob o controle dele" (1992: 172). Chama atenção, também, para o paradoxo da questão de discursos de "autodeterminação" e "auto-gerenciamento", exigidos dos aborígines pelas administrações indigenistas (1992: 174) para legitimar a sua política, em

alguns casos extremos tomando a característica de discursos impostos por uma "autodeterminação" dirigida, que refletem as relações sociais altamente desiguais de sujeição-dominação entre a administração indigenista e a população indígena (Baines 1994c).

Uma análise que privilegia as imposições do colonialismo não pode ignorar o fato de que elas nunca são absolutas. Sempre há âmbitos que o poder colonial não atinge ou, então, atinge de maneira inesperada pela administração. O perigo de uma abordagem que focaliza a dominação é de representar as populações indígenas como se fossem passivas. Por outro lado, em situações extremas, de vigilância contínua e um regime de trabalho que controlava e redefinia todas as suas atividades e atitudes, como acontecia na FAWA, os Waimiri-Atroari tinham muito pouco espaço para tomar decisões sobre as suas próprias vidas. A dialética do colonialismo na FAWA revela processos extremamente complexos permeados por discursos contraditórios de acomodação e resistência (Baines 1991a: 195-211, 243-251), parecidos em alguns aspectos com a situação descrita por Trigger (1992: 219) na missão de Doomadgee

O caso levanta umas questões fundamentais, como a do antropólogo se pronunciar sobre as contradições de uma situação de contato interétnico. Como ressalta Friedman, "cultura é facilmente negociável para os antropólogos, mas não para as pessoas cuja identidade depende de uma configuração particular" (1992: 852). O mesmo pode ser dito para os discursos de autodeterminação indígena. Uma interpretação que relativiza a situação de contato, expressa em termos de "invenção de tradições", seria incompatível com as estratégias políticas adotadas pelos Waimiri-Atroari, as quais não são negociáveis.

Trigger chama atenção também para a confrontação entre a questão de obrigações e deveres para com parentes na sociedade indígena e uma teoria de governo por representação segundo a qual se pensava operar o conselho aborígine, uma instituição "indígena" que fazia parte do aparelho administrativo governamental. O autor caracteriza a atuação desse conselho como uma administração branca indireta através de um pequeno grupo de conselheiros e policiais aborígines.

Trigger afirma que "a exclusão de brancos da arena aborígine em Doomadgee indica 'um senso de identidade oposicionista' que faz parte de uma 'cultura de resistência'" (1992: 221), concluindo que

> ao se recusarem a viver na sua própria arena doméstica conforme o estilo dos brancos e ao excluírem os brancos de participação nessa arena, os aborígines têm diminuído o impacto das forças coloniais que, de outra maneira, teria sido avassalador, e resultaria na homogeneização dos povos aborígines dentro da sociedade australiana [1992: 222].

Aqui, coloco uma pergunta: o impacto das forças coloniais resultaria na homogeneização dos povos indígenas dentro da sociedade nacional? Sem dúvida, as forças coloniais visam a subordinação dos povos indígenas às visões de mundo coloniais, impondo valores ocidentais para substituir ou remodelar os valores indígenas. Porém, ao mesmo tempo não permitem que os aborígines tornem-se brancos, mantendo-os separados como aborígines, embora modelados conforme as idéias dos brancos a respeito de como aborígines são ou como devem ser. Como mostra Trigger, as populações indígenas, ao resistirem às forças coloniais, também criam um senso de identidade oposicionista. Uma questão a ser explorada, numa situação de tanta desigualdade e assimetria como a do contato interétnico, é até que ponto a construção de uma identidade oposicionista indígena é subordinada à imposição de uma identidade oposicionista por parte da sociedade dominante, mesmo reconhecendo que a hegemonia não é absoluta? E quais são as características dessa oposição?

Trigger procura privilegiar a visão indígena, e contestar teorias que postulam uma "falsa consciência" aborígine, ou que partem da premissa de que a visão de mundo indígena é permeada hegemonicamente pelas crenças e pelos valores da sociedade dominante, afirmando que a acomodação pode ser "melhor interpretada como uma resignação (por parte dos indígenas) àquilo que se pensa ser as condições inevitáveis da vida" (1992: 223). Como Trigger reconhece, é difícil definir domínios aborígine e branco fora do discurso em que aparecem, numa "cultura de contato" em que se apresentam vozes e discursos contraditórios.

Um recurso para superar o paradoxo que surge no uso do conceito da "invenção social da etnicidade" em populações indígenas é o de produzir textos polifônicos em que o pesquisador apresenta os discursos contraditórios e as visões divergentes. A própria análise do pesquisador é apresentada como *uma* interpretação antropológica (e não a única possível), com a qual nem todos os atores sociais necessariamente vão concordar. Considerando que todas as formas da etnicidade são inventadas, a "invenção social da etnicidade" abrange diversos fenômenos. No caso de administrações indige-

nistas respaldadas por grandes empresas que estão ocupando o território indígena, a invenção social da etnicidade por seus indigenistas faz parte de um regime colonial que reproduz as relações assimétricas, a apropriação pelos índios da etnicidade imposta sendo uma estratégia política de sobrevivência em situações extremas de sujeição-dominação, onde não existe espaço senão para aprender as regras do jogo de um indigenismo autoritário. No nordeste brasileiro, a invenção social da etnicidade pelas populações toma a dimensão de uma estratégia política para legitimar a sua reivindicação da garantia de acesso à terra. O conceito da "invenção social da etnicidade" não questiona, em si, a autenticidade de representações culturais defendidas por populações indígenas. Resta para o pesquisador distinguir os diversos fenômenos que o conceito pode abranger, e explicitar as circunstâncias particulares de cada situação.

Agradecimentos

Ao Prof. Julio Cezar Melatti por ter lido uma versão deste trabalho e oferecido as suas valiosas sugestões. Ao Prof. João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional, UFRJ) pelo convite para participar do GT Política Indigenista: "Território e Invenção Social da Etnicidade em Populações Rurais Tradicionais (Índios e Negros)", na 18ª Reunião da ANPOCS de 1994, onde apresentei uma versão deste trabalho.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce. 1991. "Terras Indígenas. Política Ambiental e Geopolítica Militar no Desenvolvimento da Amazônia: A Propósito do Caso Yanomami." In *Amazônia: A Fronteira Agrícola 20 Anos Depois* (Philippe Léna & Adélia Engrácia de Oliveira, orgs.). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi (Coleção Eduardo Galvão). pp.37-58.

ANDERSON, Benedict. 1989 [1983]. *Nação e Consciência Nacional.* São Paulo: Ática (tradução de *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London/New York: Verso).

BAINES, Stephen G. 1985. Relatório: Grupo de Trabalho Waimiri-Atroari (30 dias), 09 de setembro de 1985, e Adendo ao Relatório: Grupo de Trabalho Waimiri-Atroari (30 dias), 27 de outubro de 1985.

______. 1991a. *"É a FUNAI que Sabe": A frente de Atração Waimiri-Atroari.* Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq/SCT/PR.

______. 1991b. Dispatch: The Waimiri-Atroari and the Paranapanema Company. *Critique of Anthropology* 11 (2): 143-153. London, Newbury Park and New Delhi: Sage Publications.

______. 1991c. Dispatch II. Anthropology and Commerce in Brazilian Amazonia: Research with the Waimiri-Atroari Banned. *Critique of Anthropology* 11 (4): 395-400. London, Newbury Park and New Delhi: Sage Publications.

______. 1993a. O Território dos Waimiri-Atroari e o Indigenismo Empresarial. *Ciências Sociais Hoje, 1993*, São Paulo: ANPOCS/HUCITEC, pp.219-243.

______. 1993b. Censuras e Memórias da Pacificação Waimiri-Atroari. *Série Antropologia 148.* Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.

______. 1994a. Epidemics, the Waimiri-Atroari Indians and the Politics of Demography. *Série Antropologia 162.* Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.

______. 1994b. A Usina Hidrelétrica de Balbina e o Deslocamento Compulsório dos Waimiri-Atroari. *Série Antropologia 166.* Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Brasília.

______. 1994c. A Política Indigenista Governamental e os Waimiri-Atroari: Administrações Indigenistas, Mineração de Estanho e a Construção de "Autodeterminação Indígena" Dirigida. *Revista de Antropologia* 36: 207-237. São Paulo: USP. (Divulgado em 1992 na *Série Antropologia 126.* Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.

BARBOSA RODRIGUES, João. 1885. *Pacificação dos Crichanás, Rio Jauapery.* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

BECKETT, Jeremy. 1992. "Aboriginality and the Nation State: A Comparative Perspective". University of Sydney, ms.

BOURDIEU, Pierre. 1984. La Délègation et le Fetichisme Politique. *Actes de La Recherche en Sciences Sociales* 52/53: 49-55.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978. *A Sociologia do Brasil Indígena.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

______. 1994. O Movimento dos Conceitos na Antropologia. *Revista de Antropologia* 36: 13-31. São Paulo: USP.

CHATTERJEE, P. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse.* London: Zed Books.

______. 1989. Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India. *American Ethnologist* 16 (4): 622-633.

CLIFFORD, James. 1988. "Identity in Mashpee". In *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art* (James Clifford). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

COHN, Bernard S. 1984. "A Representação da Autoridade na Índia Vitoriana". In *A Invenção das Tradições* (Eric Hobsbawm & Terence Ranger, orgs.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

FOSTER, Robert J. 1991. Making National Cultures in the Global Ecumene. *Annual Review of Anthropology* 20: 235-260.

FRIED, Morton H. 1975. *The Notion of Tribe*. Menlo Park, California: Cummings Publishing Company.

FRIEDMAN, Jonathan. 1992. The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist* 94 (4): 837-859.

HANAN, Samuel A. (Grupo Paranapanema). 1991. "As Dificuldades da Mineração na Amazônia". In *A Desordem Ecológica na Amazônia* (Luis E. Aragón, org.). Belém: UNAMAZ/ UFPA. pp. 293-325.

HART, Cherie. 1991. A Brazilian Tribe Escapes Extinction. *World Development: Aiding Remote Peoples* 4 (2). PNUD.

HOBSBAWM, Eric. 1984 [1983]. "Introdução: A Invenção das Tradições". In *A Invenção das Tradições* (Eric Hobsbawm & Terence Ranger, orgs.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOBSBAWM, Eric & Terence RANGER (orgs.). 1984 [1983]. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

KAPFERER, Bruce. 1989. Nationalist Ideology and a Comparative Anthropology. *Ethnos* 54 (3-4): 161-199.

__________. 1990. Comments. Referente a "Writing Within: Anthropology, Nationalism, and Culture in Sri Lanka", de Jonathan Spencer. *Current Anthropology* 31 (3): 291-294.

MARTIUS, Carl Friedrich von. 1867. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*. 1. Zur Ethnographie. Leipzig: Friedrich Fleischer.

MELATTI, Julio Cezar. 1991. "Prefácio". In *"É a FUNAI que Sabe": A Frente de Atração Waimiri-Atroari* (Stephen G. Baines). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/ CNPq/SCT/PR. pp. 9-10.

MORETON-ROBINSON, A. & C. RUNCIMAN. 1990. Land Rights in Kakadu: Self Management or Domination. *Journal for Social Justice* 3: 75-88 (Special Edition Series: Contemporary Race Relations).

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1979. "A Fronteira e a Viabilidade do Campesinato Indígena". Rio de Janeiro: Museu Nacional, Departamento de Antropologia, PPGAS. Ms.

______. 1989. "Expedições Científicas em Terras Indígenas". *Boletim da ABA* 6. Associação Brasileira de Antropologia.

______. 1993. "'A Viagem de Volta': Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste". *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste* (João Pacheco de Oliveira). Rio de Janeiro: Museu Nacional, Departamento de Antropologia, PETI. pp. v-viii.

______. 1994. "Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais". In *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais* (Orlando Sampaio Silva, Lídia Luz & Cecília Maria Vieira Helm, orgs.). Florianópolis: Ed. da UFSC/ABA/Comissão Pró-Índio de São Paulo pp. 115-139.

PRATT, Mary Louise. 1986. Fieldwork in Common Places. In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (James Clifford & George E. Marcus, orgs.). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. pp. 27-50.

RAMOS, Alcida Rita. 1993. "Nações dentro da Nação: Um Desencontro de Ideologias". *Série Antropologia 147*. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.

RANGER, Terence. 1984. A Invenção da Tradição na África Colonial. In *A Invenção das Tradições* (Eric Hobsbawm & Terence Ranger, orgs.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

RIVIÈRE, Peter. 1969. *Marriage Among the Trio: A Principle of Social Organization*. Oxford: Clarendon Press.

______. 1970. "Faction and Exclusion in Two South American Village Systems". In *Witchcraft Confessions and Accusations* (Mary Douglas, org.). ASA Monographs 9. London: Tavistock Publications Ltd. Capítulo 11, pp. 245-255.

______. 1984. *Individual and Society in Guiana: A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge Studies in Anthropology 51. Cambridge University Press.

SILVA, Márcio Ferreira da. 1993. *Romance de Primas e Primos: Uma Etnografia do Parentesco Waimiri-Atroari*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

STAVENHAGEN, Rodolfo. 1985. Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvimentista. *Anuário Antropológico/ 84*: 11-44.

TRIGGER, David S. 1992. *Whitefella Comin': Aboriginal Responses to Colonialism in Northern Australia*. Cambridge University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & Lúcia M.M. de ANDRADE. 1988. "Hidrelétricas do Xingu: O Estado contra as Sociedades Indígenas". In *As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas* (Leinad Ayer de O. Santos & Lúcia M.M. de Andrade, orgs.). Comissão Pró-Índio de São Paulo. pp. 7-23.

WALKER, R. 1989. "Colonisation and Development of the Maori People". In *Ethnicity and Nation-building in the Pacific* (M. Howard, org.). Tóquio: United Nations University.

WILLIAMS, Raymond. 1986 [1977]. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.